

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Femmes échangées, femmes échangistes

À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss

Chantal Collard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23>

DOI : 10.4000/lhomme.23

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 101-116

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Chantal Collard, « Femmes échangées, femmes échangistes », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23> ; DOI : 10.4000/lhomme.23

Femmes échangées, femmes échangistes

À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss

Chantal Collard

DEPUIS une vingtaine d'années la question de la différence des sexes et de la construction des genres est logée au cœur même des études de parenté et des ethnologues ont pu affiner les études de la parenté dans sa relation au genre, en mettant au jour des mécanismes complexes jusqu'alors négligés ou même ignorés tant sur le plan de la description des faits que sur celui de l'élaboration théorique¹. Cette orientation se retrouve aussi bien en France (à la suite notamment des travaux pionniers de Françoise Héritier [1973 ; 1981]), qu'en Grande-Bretagne (avec de ceux de Marilyn Strathern [1988]), qu'aux États-Unis (avec notamment les études d'Annette Weiner [1983] et de Jane Fishburne Collier et Sylvia Yaganisako [1987]), même s'il y a des différences importantes entre les chercheurs dans la façon de concevoir le rapport entre le biologique et le social, entre le masculin et le féminin.

On assiste par ailleurs à un renouveau des études de parenté au cours de ces dernières années, surtout dans le monde anglophone, car la France n'a pas connu le même déclin d'intérêt pour ce thème, comme le note Martine Segalen (1998). Celui-ci s'accompagne d'une relecture des théories premières qui tient compte du contexte historique de leur production.

Cet article s'inscrit dans ces deux perspectives et porte sur une relecture critique des premiers travaux de Claude Lévi-Strauss sur la parenté. Il s'inspire des discussions que j'ai eues avec des étudiants lors d'un enseignement que j'ai donné ces dernières années, au cours duquel j'ai essayé d'intégrer, dans la présentation de la théorie classique, les acquis des recherches les plus récentes concernant le genre. J'ai

1. Comme l'indique Francis Zimmermann (1993), plusieurs facteurs expliquent le tournant que prirent les études de parenté dans les années 70 et, parmi ceux-ci, le défi que la sociobiologie lançait aux anthropologues, le développement d'une critique féministe dans les sciences sociales et les nouvelles techniques de procréation médicalement assistée.

— Ce texte reprend une conférence présentée le 16 janvier 1999 lors d'une journée d'étude organisée à l'Université de Paris VII par Nicole-Claude Mathieu pour le Programme Pluriformations « Genre, sciences et sociétés », et intitulée « Lévi-Strauss et les théories féministes : convergences et divergences ».

pu constater à cette occasion, que peu de ces acquis ont été intégrés dans la théorie générale de la parenté et a fortiori dans les manuels destinés aux étudiants². Quant au mouvement postmoderne de déconstruction, comme le remarque Harold Scheffler (1991 : 366) : « La réfutation des présupposés naturalistes et sexistes dans la théorie classique de la parenté n'a jamais été mise à l'agenda de ceux qui ont déconstruit la théorie de la parenté ».

En me basant sur *Les structures élémentaires de la parenté* (1967) et sur un article subséquent intitulé « La famille » (1979), dans lequel Lévi-Strauss résume l'essentiel de sa théorie de l'alliance – tout en laissant la porte entrouverte à des modifications en ce qui concerne le traitement des genres –, je voudrais confronter les propos de l'auteur concernant le rôle des hommes et des femmes dans l'échange matrimonial aux données ethnographiques connues à l'époque de ses travaux, ou à celles qui ont été publiées par la suite, afin de voir comment les faits résistent ou se plient à la théorie, et comment la théorie a essayé parfois de contourner ou d'absorber des faits dérangeants.

La notion même d'échange a été mise en question par plusieurs auteurs, qui ne pensent pas qu'elle puisse rendre compte de tous les mariages, ni de toutes les situations (j'en donnerai ici un exemple). C'est pourquoi je me centrerai sur ce qui est dit du rapport des sexes et de la relation partenaire/objet dans l'échange matrimonial, en prenant des cas ethnographiques parmi les sociétés qui ont des structures élémentaires d'alliance, c'est-à-dire selon la terminologie lévi-straussienne de sociétés qui, en plus de la règle négative de la prohibition de l'inceste, possèdent une règle positive d'alliance laquelle prescrit d'épouser un certain type de cousin croisé, ou une certaine classe de parents.

Lévi-Strauss et la théorisation du genre

Comme le soulignait Nicole-Claude Mathieu à l'occasion de la journée d'étude qui s'est tenue en janvier 1999 à Paris, si Claude Lévi-Strauss est célèbre pour avoir, de par ses études magistrales, renouvelé la théorie de la parenté, une autre de ses contributions, logée dans la première, est beaucoup moins reconnue : sa théorisation d'institutions qui paraissent « naturelles », telles la famille et la division sexuelle du travail, qu'il a au contraire qualifiées de largement artificielles – c'est-à-dire de socialement inventées –, leur fonction étant, comme le tabou de l'inceste, d'instaurer entre des groupes humains la réciprocité dans l'échange, autrement dit d'instaurer la culture contre la nature. Cet acquis

2. En France, lieu privilégié de la théorie de l'alliance, on peut constater, par exemple, que le livre de Christian Gahzarian, paru en 1996, ne présente aucun développement postérieur à celle qu'a présentée Claude Lévi-Strauss. Francis Zimmermann signale dans son ouvrage publié en 1993 que les études de parenté ont pris un nouveau visage au cours des années 70 suite, entre autres, à la critique féministe dans les sciences sociales, mais il n'introduit aucun correctif à sa présentation de la théorie classique. La situation est identique en Grande-Bretagne, avec la parution récente de l'ouvrage de Ladislav Holly (1996). Aux États-Unis, où le courant postmoderne domine encore, courant dans lequel l'accent est mis, non pas sur la théorie mais sur le relativisme culturel et la description de cultures particulières, la situation n'est guère meilleure.

important du point de vue d'une théorisation des genres, et remarquable pour l'époque, a souvent été repris par des féministes, et notamment, avec une certaine créativité par Gayle Rubin (1999 : 33) :

« La division du travail par sexe peut en conséquence être vue comme un "tabou" : un tabou contre la similitude des hommes et des femmes, un tabou divisant les sexes en deux catégories mutuellement exclusives, un tabou qui exacerbe les différences biologiques entre les sexes et par là crée le genre. La division du travail peut aussi être vue comme un tabou contre des arrangements sexuels autres que ceux comprenant au moins un homme et une femme, prescrivant par là le mariage hétérosexuel. »

Cependant, le principe de « L'échange des femmes » par les hommes – énoncé dans *Les structures élémentaires de la parenté* comme l'un des éléments du fait social total que constitue l'alliance, et avalisé par ses successeurs comme le concept pouvant le mieux résumer l'ensemble des échanges impliqués dans les mariages, et comme une évidence générale, une sorte de fatum incontournable – a pu poser problème aux femmes (ethnologues ou non) tout en leur fournissant une révélation explicite quant à la construction sociale de l'inégalité entre les sexes, du moins dans certains cas. Car Lévi-Strauss n'a pas échappé à certaines formulations androcentriques, naturalistes ou même eurocentriques, comme on va le voir.

Puisqu'il sera question ici de naturalisme, comment d'après l'auteur reconnaît-on la marque de la nature ?

« Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature [...] À défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale, qui peut permettre – au moins dans certains cas et dans certaines limites – d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses d'ordre plus complexe » (Lévi-Strauss 1967 : 10).

Selon ces critères, il faudrait donc conclure que si l'échange des femmes par les hommes est universel, c'est qu'il est ancré, au moins partiellement, dans la nature des femmes, et qu'il constitue par là même un pré-requis à l'émergence de la culture. L'enjeu est comme on le voit de taille.

Sexualité, mariage et prohibition de l'inceste

Pour Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste constitue le passage de la nature à la culture, puisque l'interdit est universel même si son contenu varie de culture à culture ; cette prohibition étant la face négative d'une loi positive de l'échange.

Cependant, comme le lui ont reproché Robin Fox (1972) et Edmund Leach (1970), il ne fait pas de distinction entre les relations sexuelles et le mariage, même si son propos est bien sûr l'alliance³. Or, « sans doute deux personnes qui

3. Robin Fox s'étonne de cette absence de distinction, assez générale d'ailleurs, chez les anthropologues de cette époque, alors que, dit-il avec humour, n'importe quel adolescent fait spontanément la différence entre les deux.

n'ont pas le droit d'avoir de relations sexuelles n'ont guère de chance de s'épouser, mais on peut leur faire défense de s'épouser sans pour autant leur interdire toute relation sexuelle » (Fox 1972 : 57).

Un exemple ethnographique récent, et peut-être unique, celui des Na (Hua 1997), semble démontrer que si le mariage n'est pas universel, même s'il est quasi universel, la prohibition de relations sexuelles entre proches parents semble par contre l'être. Ainsi d'après Cai Hua, les Na, agriculteurs de l'aire himalayenne chinoise ont toujours vécu sans l'institution du mariage. Durant toute leur vie, frères et sœurs na partagent le même feu et le même pot et élèvent ensemble les enfants des femmes. On a affaire à des familles consanguines. En cas d'absence de frères ou de sœurs, on aura recours à l'adoption pour conserver les lignées et maintenir la viabilité des maisonnées. Les Na sont en effet une société à idéologie matrilineaire pure dans laquelle il n'y a pas de place pour les rôles de père ou de mari. Les gens du même matrilignage partagent une même substance et sont dits « gens du même os » ; en revanche il n'y a aucune reconnaissance officielle de la paternité. Dans la théorie locale de la reproduction, les hommes ne sont vus que comme des arroseurs : comme la pluie fait pousser l'herbe, les hommes de l'ethnie par le biais de la visite furtive ou de la visite ouverte doivent arroser les femmes et faire pousser les enfants. S'il y a bien à la fois une division sexuelle des tâches, une règle stricte de prohibition de l'inceste qui interdit de s'accoupler avec des consanguins matrilineaires⁴, on ne peut parler dans le cas Na d'échange entre groupes constitués. Il s'agirait plutôt, selon les termes de Marshall Sahlins (1972), d'un cas de réciprocité généralisée entre membres de la même ethnie, où les partenaires sexuels sont d'un âge acceptable et où il n'y a pas de comptabilité tenue des rencontres, car, comme le relève Cai Hua, à part les Pumi, les Han et les Tibétains, les femmes na n'acceptent pas les membres des autres ethnies comme amants.

Si l'exemple des Na est extrême, les cas d'absence ou de faible représentation statistique du mariage dans certaines sociétés – comme chez les Sénoufo Nafara étudiés par András Zempléni (1991), où seuls 3,6% des hommes (tous des big-men) seraient mariés – proviennent, il faut le noter, de sociétés matrilineaires, qui semblent mieux s'accommoder du seul échange sexuel et de l'existence de familles consanguines que les sociétés patrilineaires, bilinéaires ou cognatiques⁵. Ainsi que le souligne Laurent Barry (1998 : 244-245) : « ...il n'existe pas, à ma connaissance, de véritable "palindrome", de pendant patrilineaire au cas na cumulant aussi drastiquement absence de mariage et déni de maternité. »

Cependant le fait qu'il y ait mariage ne signifie pas forcément qu'il y ait échange et alliance entre groupes. Ainsi, parmi les différents types d'unions pratiquées dans une même société, certaines peuvent être endogames, comme le fameux mariage

4. Comme le dit Charles-Henri Pradelles de Latour (1999), leur pratique sexuelle assure la fonction de coupure qui est celle de l'alliance matrimoniale dans d'autres sociétés.

5. L'instabilité du mariage dans de nombreuses sociétés matrilineaires a par ailleurs été soulignée depuis longtemps ; cf., par exemple, Radcliffe-Brown 1953.

dit « arabe » avec la cousine parallèle patrilatérale. D'autres types de mariages entrent également plus ou moins bien dans l'échange restreint ou généralisé tels que définis par Lévi-Strauss. On peut, en suivant Marshall Sahlins (1972), distinguer dans le continuum de réciprocité trois formes caractérisées : la réciprocité généralisée, le pôle de solidarité maximale où il y a réciprocité illimitée entre les membres d'un groupe ou d'une société sans qu'il y ait de comptabilité tenue dans les échanges⁶; la réciprocité équilibrée, le point médian ; et enfin la réciprocité négative, le pôle de non-sociabilité maximale où le vol et le rapt prédominent. Les structures élémentaires d'alliance se situent autour du point médian, là où il y a échange plus ou moins équilibré entre groupes de filiation ou groupes locaux. La typologie de la réciprocité de Marshall Sahlins est, comme on le voit, plus englobante que celle de l'échange selon Lévi-Strauss, qui est par ailleurs plus précise sur certains points, mais elle est aussi basée sur des critères différents, alors que les termes employés par les deux auteurs sont parfois presque identiques (ainsi l'échange généralisé de Lévi-Strauss ne correspond pas du tout à la réciprocité généralisée de Marshall Sahlins).

L'échange des femmes

La théorie de l'alliance est-elle liée à l'échange des femmes, c'est-à-dire à un sexe précis ? *Les structures élémentaires de la parenté* sont très claires à ce sujet :

« La relation globale d'échange qui constitue le mariage ne s'établit pas entre un homme et une femme qui chacun doit, et chacun reçoit quelque chose : elle s'établit entre deux groupes d'hommes, et la femme y figure comme un des objets de l'échange, et non comme un des partenaires entre lesquels il a lieu » (Lévi-Strauss 1967 : 135).

Ou encore : « L'oublier serait méconnaître le fait fondamental que ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire » (*ibid.* : 134). Ces propos font dire à Jane Fishburne Collier et Sylvia Yaganisako (1987 : 5) que la distinction entre la sphère publique et la sphère domestique, que l'on retrouve de façon courante chez les auteurs fonctionnalistes de l'époque, alors même qu'elle relève d'un point de vue eurocentrique, n'est que partiellement abolie par Lévi-Strauss :

« Même si la théorie de l'alliance (Lévi-Strauss 1969 ; Leach 1954 ; Needham 1962 ; Maybury-Lewis 1974) fournit un éclairage intéressant sur la structure sociale en explorant comment l'échange des femmes entre les hommes structurent les groupes sociaux, elle repose néanmoins sur une distinction implicite entre la sphère domestique et la sphère publique. Lévi-Strauss, par exemple, rejette la forme, mais non le contenu, des échanges maritaux, parce qu'il se contente d'assumer que partout les femmes, en tant que pourvoyeuses de services domestiques et sexuels, ont une valeur inhérente égale et que les hommes ont l'autorité légitime d'échanger les femmes. »

6. Ce qui est le cas dans de nombreuses sociétés de chasseurs-collecteurs.

Cette autorité masculine légitime explique pourquoi les sociétés matrilineaires et matrilocales⁷ peuvent connaître des difficultés structurelles concernant l'alliance :

« Si la société est, à la fois matrilineaire et matrilocale, de façon permanente ou temporaire comme cela se produit parfois, le mari appartiendra à la classe méprisée de “ceux qui sont là du fait du mariage” ou “d’homme de l’autre côté”, par opposition aux “propriétaires du village”, qui lui feront toujours sentir la précarité de son titre de résidence auprès de sa femme et de ses enfants. On peut aisément concevoir que, sous la pression de conflits psychologiques et sociaux qui s’attachent à de tels systèmes, les groupes qui en sont affectés se résolvent, plus facilement que d’autres, à liquider l’opposition entre règle de filiation et règle de résidence par la juxtaposition locale des unités échangistes : anciens clans ou anciens villages. [...] »

Et la Maison des Hommes, en réunissant, dans une collaboration rituelle et politique, les maris et les beaux-frères, résout le conflit entre “propriétaires” et “étrangers”, et relègue au rang des mythes le souvenir du “Règne des femmes”, c’est-à-dire – plus simplement peut-être – d’une époque où les hommes n’étaient pas parvenus à résoudre l’antinomie qui risque toujours d’apparaître entre leur rôle de preneurs de femmes et de donneurs de sœurs, et de faire d’eux, à la fois, les auteurs et les victimes de leurs échanges » (Lévi-Strauss 1967 : 138).

Si je cite ce texte dans toute son extension – outre qu’il illustre bien un point de vue androcentrique, puisque le système social est envisagé exclusivement à partir d’un Ego masculin –, c’est qu’il lie très clairement l’échange des hommes par les femmes, dont l’existence est ici niée, au « Règne des Femmes », au matriarcat (les situations intermédiaires d’équilibre plus ou moins bien réalisé entre les hommes et les femmes n’ont, comme on le voit, pas été envisagées par l’auteur). On comprend dès lors mieux le péril qu’il y a à aborder le sujet, et qui a fait obstacle à l’étude du rôle actif des femmes dans l’échange matrimonial. Comme le dit Alfred Adler (1973 : 115) :

« Il semblerait que l’extinction des passions qui alimentèrent les controverses déjà lointaines sur la place du matriarcat dans l’évolution des sociétés ait rendu inutile, sinon périlleuse, toute tentative d’analyse de la relation interne liant les femmes au pouvoir. De même que dans l’échange matrimonial, il est admis que la fonction d’opérateur, pour ne pas dire de sujet, appartient aux hommes, on ne discute pas la prévalence du principe mâle dans le champ de l’autorité politique. »

Dans une note de bas de page, Lévi-Strauss (1967 : 134 note 41) envisageant l’hypothèse de l’échange des hommes par les femmes disait ceci :

« On pourrait sans doute invoquer l’exemple de certaines tribus de l’Asie du sud-est, qui offre une image approchée d’une situation inverse; pour tant, on ne saurait dire que, dans de telles sociétés, ce sont les femmes qui échangent les hommes, mais tout au plus que des hommes y échangent d’autres hommes *au moyen* de femmes. »

7. D’après Allan. D. Coult et Robert Habenstein (1965) les sociétés matrilineaires et matrilocales ne représentent que 15% environ des sociétés humaines.

Je reviendrai plus loin sur ce point à propos de l'exemple des Garo. Dans l'article sur « La famille » (1979 : 129), on note la même réticence de l'auteur à admettre l'échange des hommes par les femmes :

« Que des lectrices, peut-être choquées de voir les femmes assimilées ici à des biens d'usage courant, objets de transactions entre opérateurs masculins, soient assurées pour leur consolation que les règles du jeu seraient les mêmes si l'on choisissait de considérer les hommes comme des objets d'échange entre des groupes féminins. En fait, quelques rares sociétés d'un type matrilineaire très poussé ont, jusqu'à un certain point, essayé d'exprimer les choses de cette façon. »

La formulation est ambiguë, et laisse planer un doute sur l'existence réelle d'une telle possibilité. Cependant, même si les cas ne sont effectivement pas très nombreux, l'échange des hommes comme forme dominante d'échange matrimonial existe pourtant bien, comme en témoignent les exemples ethnographiques suivants⁸.

Le cas Minangkabau

Les Minangkabau⁹ vivent sur la côte ouest de Sumatra en Indonésie ; en 1977 la population de cette région était approximativement de 3 millions d'habitants, dont 80 % vivaient de l'agriculture. La société minangkabau est une société hiérarchisée dans laquelle les lignages se répartissent en quatre rangs titrés. Les Minangkabau pratiquent deux types de systèmes d'alliance : les connubia symétriques et asymétriques. Le connubium symétrique désigne tout groupe de lignage qui pourrait théoriquement contracter entre eux des échanges matrimoniaux bilatéraux (surtout ceux de l'aristocratie en haut et ceux des esclaves en bas). Ils pratiquent aussi le connubium asymétrique, et le mariage avec la cousine croisée matrilatérale.

Dans cette société, ce sont les femmes âgées, les mères qui sont dominantes dans l'échange des hommes, car ce sont les hommes qui sont échangés. De même, on doit parler chez eux du prix du fiancé et non de la fiancée, dont le montant varie en fonction des rangs. Le surplus économique permet aux femmes d'obtenir des maris de haut rang – l'accent étant mis sur leur qualité et non leur quantité –, ce qui nécessite le paiement d'un prix du fiancé élevé. Idéalement une femme devrait épouser un homme de rang supérieur au sien afin de donner une bonne semence à ses enfants¹⁰. Chez les Minangkabau, on dit des familles aristocratiques détentrices du titre le plus élevé qu'elles ont du « sang blanc » ou du « sang pur ». Et, comme le dit un proverbe : « Si le père est moucheté, l'enfant est, pour le moins, tacheté ». Or le coq moucheté est très

8. Claude Lévi-Strauss connaît les cas dont je fais état puisqu'il les cite ; cependant les sociétés en question ont par la suite fait l'objet d'analyses plus poussées.

9. C'est dans les Hautes Terres, centre de la culture minangkabau, qu'Ok-Kyung Pak a mené ses recherches pendant 2 ans ; voir Pak 1986 ; 1993 ; 1997.

10. On pourrait ici parler de façon un peu provocante d'un « prix du sperme » compris dans la prestation matrimoniale, comme l'on a parlé du « prix de l'enfant » à propos de l'échange des femmes, assumant un peu trop rapidement que c'est la femme qui fait les enfants. Clairement il faut se tourner .../...

apprécié ; on le compare à un homme doté d'une haute qualité morale. Ainsi, les femmes de l'aristocratie des lignages de rang 1 n'épousent que des hommes de même rang, ne trouvant personne de rang supérieur ; les femmes des lignages de rang 2 espèrent épouser des hommes de rang 1, sinon de rang 2, mais jamais de rang 3 ou 4 (celui des « neveux au-dessous du genoux »). Comme par le passé les gens dépourvus de terres, de rang 4, ne se marient qu'entre eux.

Chez les Minangkabau, les hommes sont polygynes, en particulier ceux de haut rang qui peuvent avoir jusqu'à quatre épouses. Dans le cas de mariages secondaires surtout, ces polygynes peuvent se marier de façon hypogamique ; car, tel le courant des rivières, il leur est plus facile de descendre par mariage que de remonter. Comme dans les mariages asymétriques des Katchin de Birmanie étudiés par Edmund Leach (1951) ou des Purum étudiés par Rodney Needham (1962), on trouve une distinction entre le groupe des preneurs et donneurs d'hommes, et la relation d'une femme avec la mère de son mari est dite « lourde » alors que celle avec la femme de son fils de son frère ou de leurs enfants est conçue comme « légère ». Le fait que ce soit les hommes qui sont ici échangés entraîne l'auteur à défendre l'idée qu'il faut analyser le système matrimonial asymétrique à partir d'un Ego féminin¹¹ :

« D'entrée de jeu, je voudrais signaler que le connubium asymétrique minangkabau se comprend mieux lorsqu'on se place du point de vue d'Ego féminin, ce qui entraîne une modification du vocabulaire anthropologique traditionnel. Ce que l'on appelle le mariage matrilatéral des cousins croisés (Leach 1968), du point de vue d'un Ego masculin, devient du point de vue d'un Ego féminin un mariage patrilatéral » (Pak 1993 : 89-99).

En effet, dans les mariages asymétriques, le fils de la sœur du père est normalement d'un rang supérieur (ou égal) à sa cousine matrilatérale, si sa mère s'est mariée de façon appropriée, c'est-à-dire hypergamique.

Deux biais en ce qui concerne le traitement des genres dans l'analyse de Claude Lévi-Strauss sont ainsi soulevés par Ok-Kyung Pak, directement ou indirectement :

- L'auteur démontre (après d'autres) que l'échange des hommes comme forme dominante d'échange existe bien. L'échange matrimonial, s'il est bien ancré dans la différence biologique des sexes pour ce qui a trait à la procréation, ne dit pas qu'à tout coup ce sont des femmes qui doivent être échangées, même si statistiquement il s'agit là du cas le plus fréquemment réalisé. Comme le souligne Nicole-Claude Mathieu (1991 : 124) :

« Le problème de l'androcentrisme n'est [...] pas obligatoirement dans certains concepts – qui peuvent présenter une vue au moins partiellement juste de la réalité

vers les représentations indigènes du processus de reproduction biologique et social, pour analyser quels sont les agents impliqués à ce niveau (hommes, femmes, ancêtres, divinités, etc.) afin de voir ce qui est échangé entre groupes, comme l'a souligné Annette Weiner (1983) à propos des Trobriands.

11. Jacques Dournes (1972) tient les mêmes propos en ce qui concerne l'analyse de l'échange des hommes chez les Jorai du Vietnam.

de l'oppression des femmes – mais plutôt dans l'acceptation implicite de ces réalités comme quelque chose d'universel culturellement (et souvent "naturellement") ».

- Ok-Kyung Pak dénonce aussi le biais qui consiste à étudier les systèmes d'alliance exclusivement du point de vue d'un Ego masculin. Comme le relève également Nicole-Claude Mathieu, il s'agit là d'une tendance générale en anthropologie qui vise à analyser une société à partir du seul groupe dominant, stratège principal des alliances ou manipulateur du pouvoir et de la richesse. Notons d'ailleurs qu'Ok-Kyung Pak, lorsqu'elle propose d'analyser le mariage minangkabau asymétrique à partir d'un Ego féminin reproduit le même biais (sauf que d'autres avant elle avaient envisagé le connubium matrimonial minangkabau à partir d'un Ego masculin)¹². Inverser le sexe de la personne de référence ne suffit donc pas à le corriger.

Le cas Garo

Quels sont les faits qui ont amené Claude Lévi-Strauss à parler d'échange d'hommes au moyen de femmes ? L'ouvrage de Chie Nakane (1967) nous aidera à comprendre.

La population garo, comprenant plus de 240 000 personnes, est localisée dans la zone nord-est du Pakistan. Les Garo matrilineaires pratiquent plusieurs formes de mariages, dont celui des cousins croisés bilatéraux ; leur terminologie de parenté est iroquoise :

« Théoriquement, les mariages Garo sont arrangés entre deux lignages locaux [...] qui échangent des hommes. Il en résulte que chaque membre a comme époux ou épouse un cousin ou une cousine croisée réelle ou classificatoire. À ce niveau les deux types de mariages avec des cousins croisés matrilatéraux et patrilatéraux sont pratiqués. L'arrangement sur la base de lignages locaux est celui de mariages symétriques de cousins croisés » (Nakane 1967 : 43 [ma traduction, C. C.])

« Cependant, le mariage des cousins croisés garo est généralement présenté comme matrilatéral (Leach, 1951; Homans & Schneider, 1955), et de fait les villageois soulignent qu'ils doivent épouser la fille du frère de leur mère et j'ai de nombreux exemples de tels mariages dans mes données. L'analyse de ce type de mariage est cruciale pour comprendre la structure sociale des Garo. En effet, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est nettement préféré pour les mariages entre une héritière et un héritier. En d'autres termes sur la base de la succession à la tête de la maison, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est de règle. Pour comprendre ceci il est nécessaire d'avoir une notion claire de l'institution de la maison garo, appelé *nok*. Le *nok* est maintenu par succession à deux position, celle de chef du *nok* (mari) et celle de propriétaire du *nok* (femme) via le mariage des cousins croisés » (*ibid.* : 46).

Comme le montre l'auteur, après avoir sélectionné l'héritier, l'oncle maternel et sa fille font une demande en mariage commune, où ils spécifient chacun ce

12. Dans un article subséquent (1997), Ok-Kyung Pak critique d'ailleurs différents cadres d'analyse qui ne permettent d'expliquer que le point de vue des groupes dominants, les aristocrates chez les Minangkabau, alors que les « neveux au-dessous du genou » représentent 40 % de cette population.

qu'ils cherchent (un successeur dans un cas, un compagnon dans l'autre). Par le mariage de sa fille, l'oncle récupère un neveu pour lui succéder. La résidence postmaritale se trouve donc être en même temps uxorilocale et avunculocale. Cependant, dans l'échange matrimonial, l'oncle maternel fait partie du groupe donneur, puisqu'il appartient au même clan que son neveu utérin, et non de celui des preneurs (sinon du point de vue de la théorie de l'échange il y aurait là un problème : où serait l'opposition donneur/preneur ?). Une partie du rituel de mariage où les hommes sont directement impliqués démontre d'ailleurs qu'il n'y a pas d'ambiguïté à ce sujet. Le futur époux est enlevé par les membres masculins du clan de sa future épouse (auquel n'appartient donc pas son oncle) et est amené de force chez elle, d'où il doit chercher à s'enfuir au moins trois fois et être ramené chaque fois de la même façon.

De plus, qu'en est-il dans le cas du mariage des filles qui ne sont pas héritières, car après tout une seule des filles hérite du *nok* ?

« D'après la coutume, les autres filles qui n'héritent pas de la maisonnée (agaté) établissent des unités domestiques indépendantes avec leurs maris un ou deux ans après le mariage, le temps de préparer une nouvelle maison. Les maris de ces filles vivent avec la famille de sa femme, travaillent dans les champs des parents de leur femme pendant une année avant qu'on attribue au couple une portion de terre. La construction de la maison est payée par les parents de la mariée avec lesquels le mari a travaillé pendant une année ou plus en qualité de membre de l'unité domestique. Une nouvelle famille domestique *nok* est ainsi établie » (*ibid.* : 66).

Cet exemple garo illustre bien la situation complexe des sociétés matrilineaires, qui, on le sait, sont plus diversifiées que les sociétés patrilineaires. Il démontre également que dans les systèmes de parenté la question des genres ne se réduit pas à une simple question de symétrie, comme on l'avait d'ailleurs déjà vu à propos du cas des Na. Mais il explique aussi pourquoi, alors que l'échange des hommes comme forme dominante est bien attesté, le doute subsiste encore chez certains anthropologues, et a fortiori dans le grand public. C'est que, ironiquement, chaque fois que l'échange des hommes a été relevé dans une société, on s'est empressé de mettre au jour le rôle actif des hommes dans les groupe échangistes, et de dégager soit des structures dominées d'échange, soit d'autres structures de parenté combinées à celles de l'alliance, comme ici la succession dans une société matrilineaire, pour annuler le scandale de l'échange des hommes (l'échange des hommes au moyen de femmes), et faire qu'il reste, au pire, strictement une affaire d'hommes. La même rigueur d'analyse concernant le rôle actif des femmes dans les cas d'échanges d'hommes ou de femmes n'a pas été jugée digne d'intérêt pendant longtemps.

Échange de personnes et solidarité de sexe

À cette étape-ci du raisonnement, nous pouvons établir un premier bilan. Si des hommes échangent des femmes (selon la formulation habituelle), ce qui

serait de loin le cas le plus fréquent, si des hommes échangent des hommes au moyen de femmes (selon la formulation de Lévi-Strauss dans le cas garo), si des femmes échangent des hommes (selon Ok-Kyung Pak dans le cas minangkabau), on peut se poser des questions sur le lien présenté comme obligatoire de la théorie avec un sexe précis (« dans toutes les sociétés ce sont les hommes qui échangent des femmes »), et sur toutes les combinaisons possibles. Ce faisant, nous nous éloignons du raisonnement suivant fort répandu : ou bien ce sont des hommes qui sont échangeistes, et les femmes échangées, ou bien ce sont les femmes qui sont échangeistes et les hommes qui sont alors échangés. Le fameux passage des *Structures élémentaires de la parenté*, « L'oublier serait méconnaître le fait fondamental que ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire » invitait pourtant bien à raisonner en ce sens : solidarité de sexe avant tout (la solidarité par similitudes de Durkheim n'est pas loin, mais elle est en quelque sorte « naturalisée » dans cette formulation).

Cette idée qu'il existerait une solidarité naturelle des sexes dans l'échange matrimonial est très largement répandue. Voici ce que dit par exemple Gayle Rubin (1999 : 27) dans son stimulant article sur l'alliance :

« Si ce sont les femmes qui font l'objet des transactions, alors ce sont les hommes qui les donnent et les prennent qui sont liés entre eux, la femme étant un véhicule de la relation plutôt qu'un partenaire [...] Tant que ces rapports spécifient que les hommes échangent les femmes, ce sont les hommes les bénéficiaires du produit de ces échanges – l'organisation sociale. »

Cette formulation naturaliste explique d'ailleurs en grande partie, par sa généralité même, l'impact formidable qu'a eu la théorie dans le milieu anthropologique et à l'extérieur pour expliquer l'oppression des femmes ; elle doit cependant être remise dans un contexte plus sociologique qui en restreint aussi le champ d'application. En effet, rien n'interdit d'être échangé en mariage lorsqu'on est jeune par exemple et de participer activement, comme stratège dominant ou de façon dominée, à l'échange de personnes de son sexe ou du sexe opposé en d'autres temps et en d'autres occasions. C'est même là généralement ce qui se passe. Car les hommes et les femmes sont aussi des pères ou des mères, des filles ou des fils, des oncles ou des tantes, des époux ou des épouses, des voisins, des amis, etc., c'est-à-dire qu'ils sont pris dans des rôles qui peuvent les associer, mais aussi les opposer, à des personnes de leur sexe dans la chaîne des alliances (on a vu par exemple dans le cas garo comment des hommes participent activement à l'échange d'autres hommes). De plus, les hommes ne sont pas toujours égaux devant l'échange des femmes, et certains peuvent monopoliser la circulation des femmes à leur profit comme l'ont souligné les auteurs marxistes (voir, par exemple, Meillassoux 1960).

Et pourtant la définition même de l'alliance comme unissant des groupes (groupes locaux, groupes de parenté) aurait dû faire réfléchir un peu plus. Comment est-on passé du mariage qui lie et engage des groupes, au mariage qui ne lie et n'engage que des groupes d'hommes ? C'est parce que, dans les

cas d'échange de femmes – dont traite presque exclusivement la théorie de l'alliance –, on n'a tenu compte que des individus qui ont le plus à dire et constituent le noyau dur de ces groupes échangistes¹³.

Là encore, dans le texte sur « La famille », Lévi-Strauss (1979 : 129) avait bien vu le problème et proposé un correctif :

« Et les deux sexes peuvent se satisfaire d'une autre manière, un peu plus compliquée, de décrire le même jeu, qui reviendrait à dire que des groupes de consanguins, comprenant à la fois des hommes et des femmes, s'engagent à échanger ensemble des liens de parenté. »

En effet, de quelque façon que l'on définisse les groupes échangistes, il faut bien reconnaître qu'ils comprennent des personnes des deux sexes. Prenons le cas d'une société patrilinéaire et patrilocale où ce sont des groupes unilinéaires qui sont échangistes. Le groupe local de filiation, qui d'après Edmund Leach (1951) s'étend sur trois générations et qui organise les mariages, comprend des sœurs et des filles, les sœurs du père pouvant être ailleurs ; il y a par contre des femmes importées : mères et alliées de consanguins patrilinéaires qui peuvent également jouer un rôle.

Le même jeu, en plus compliqué ?

Lorsque l'on prend en considération les hommes et les femmes dans leur rôle de parenté, les interdits qui s'appliquent à chacun, s'agit-il seulement de décrire de façon un peu plus compliquée le même jeu, comme le laisse entendre Lévi-Strauss dans la citation ci-dessus, surtout lorsque plusieurs formes de mariage coexistent dans une même société ? Si, au niveau du modèle structural d'alliance entre groupes qui résulte des différents types de mariage, cela peut être le cas, au niveau des stratégies, du vécu, il est évident que le jeu diffère en fonction de la position des joueurs. Ainsi, pour donner un exemple, Jacques Dournes (1972) a démontré dans le cas des Joraï matrilineaires, où ce sont des hommes qui sont échangés, que les différents mariages de cousins croisés patrilatéraux ou matrilatéraux révèlent que c'est soit la belle-mère soit l'oncle maternel qui « a fait le coup », c'est-à-dire qui est gagnant, la balance de pouvoir entre les deux étant réalisée par le mariage des cousins croisés bilatéraux doubles. De plus, en prenant en considération les deux sexes, on met au jour des mécanismes complexes qui révèlent la différence des sexes/genres dans la construction de la parenté. Comme le dit Annette Weiner (1983 : 35) :

« Dès lors que l'on accorde une égale importance dans l'analyse aux domaines respectivement contrôlés par les hommes et par les femmes, les catégories anthropologiques traditionnelles de famille, de filiation et de parenté revêtent automatiquement des significations multidimensionnelles qui excèdent les limites des définitions antérieures. »

13. Comme le dit Edmund Leach (1951 : 124) : « The core of such groups is composed of the adult males of a kin group all resident in one place. By this I do not mean to argue that women have no part to play in the arrangement of a marriage or that remotely situated kinfolk are wholly ignored ; I merely mean that the corporate group of persons who have the most decisive say in bringing about an arranged marriage is always a group of co-resident males representing as a rule three genealogical generations. »

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Lévi-Strauss – théorie de l’alliance/*alliance theory* – structures élémentaires/*elementary structures* – échange des femmes/*exchange of women* – genre/*gender*.

113

BIBLIOGRAPHIE

Adler, Alfred

1973 « Sexe et souveraineté », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 8 : 115-139.

Barry, Laurent

1998 « Le tiers exclu », *L'Homme* 146 : 233-247.

Coult, Allan & Robert Habenstein

1965 *Cross Tabulations of Murdock's World Ethnographic Sample*. Columbia, University of Missouri Press.

Collier, Jane Fishburne & Sylvia Junko Yagnagisako

1987 *Gender and Kinship*. Stanford, CA, Stanford University Press.

Dournes, Jacques

1972 *Coordonnées : structures jorai familiales et sociales*. Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires » 78).

Fox, Robin

1972 *Anthropologie de la parenté*. Paris, Gallimard. [1^{re} éd. 1967.]

Gahzarian, Christian

1996 *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris, Éd. du Seuil.

Héritier, Françoise

1981 *L'exercice de la parenté*. Paris, Gallimard-Le Seuil.

Héritier-Izard, Françoise

1973 « Univers féminin et destin individuel chez les Samo », in *La notion de personne en Afrique noire*. Paris, Éditions du CNRS : 243-254 (« Colloques internationaux » 544).

Holly, Ladislav

1996 *Anthropological Perspectives on Kinship*. Londres-Chicago, Pluto Press.

Hua, Cai

1997 *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Paris, PUF.

Leach, Edmund

1951 « The Structural Implications of Matrilateral Cross-cousin Marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 81 : 24-29.

1970 *Lévi-Strauss*. Paris, Seghers.

Lévi-Strauss, Claude

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton. [1^{re} éd. 1949.]

1979 « La famille », in R. Bellour & C. Clément, eds, *Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard : 93-134. [Éd. originale en anglais, H. Shapiro, ed., *Man, Culture and Society*. New York, Oxford University Press, 1956 : 261-285.]

Mathieu, Nicole-Claude

1991 *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Côté-femmes.

Meillassoux, Claude

1960 « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance », *Cahiers d'Études africaines* 4 : 38-67.

Nakane, Chie

1967 *Garo and Khazi. A Comparative Study of Matrilineal Systems*. Paris-The Hague, Mouton (« Les Cahiers de l'Homme » n.s. 5).

Needham, Rodney

1962 *Structure and Sentiment*. Chicago, IL, University of Chicago Press.

Pak Ok-Kyung

1986 *Lowering the High, Raising the Low : Gender, Alliance and Property Relations in a Minangkabau Peasant Community of West Sumatra*. Québec, Université Laval, thèse de doctorat.

1993 « Royauté et parenté chez les Minangkabau de Sumatra », *L'Homme* 125 : 89-116.

1997 « Théories comparatives et représentations des "neveux au-dessous du genou" dans les études indonésiennes », *Anthropologie et Sociétés* 21 (2-3) : 143-170.

Pradelles de Latour, Charles-Henri

1999 « L'Œdipe à nouveau », *L'Homme* 149 : 167-176.

Radcliffe-Brown, Alfred-Réginald

1953 *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. Paris, PUF. [1^{re} éd. 1950.]

Rubin, Gayle

1998 « L'économie politique du sexe. Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Cahiers du Cedref* 7 : 1-82. [1^{re} éd. angl. 1975.]

Sahlins, Marshall

1972 *Âge de pierre, âge d'abondance*. Paris, Gallimard.

Scheffler, Harold

1991 « Sexism and Naturalism in the Study of Kinship », in M. Di Leonardo, ed., *Gender at the Crossroads of Knowledge : Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley, University of California Press : 361-382.

Segalen, Martine

1998 « L'institution familiale contemporaine : entre biologique et social », *Ethnologie française* 29 (2) : 295-298.

Strathern, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Zempléni, András

1991 « L'amie et l'étranger », *Autrement* 57 (2) : *La fidélité, un horizon, un échange, une mémoire* : 57-74.

Zimmermann, Francis

1993 *Enquête sur la parenté*. Paris, PUF, (« Ethnologies »).

Weiner, Annette

1983 *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes (Iles Trobriand)*. Paris, Le Seuil. [1^{re} éd. en anglais 1976.]

Chantal Collard, *Femmes échangées, femmes échangistes. À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss*. — Claude Lévi-Strauss a, de par ses études magistrales sur *Les structures élémentaires de la parenté*, renouvelé la théorie de la parenté. Cependant il n'a pas lui-même échappé à certaines formulations androcentriques, naturalistes, voire même eurocentriques. Cet article critique les biais sexistes et naturalistes de la théorie, en tenant compte du contexte historique de sa production et des acquis des recherches de ces deux dernières décennies concernant la parenté dans sa relation au genre.

Chantal Collard, *Exchanged Women, Exchanging Women; Remarks on Lévi-Strauss's Alliance Theory*. — Claude Lévi-Strauss has renewed the field of kinship studies through his outstanding contribution, *The Elementary Structures of Kinship*. However he did not totally escape androcentric, naturalistic or eurocentric biases in his formulations. The author deconstructs the sexist and naturalistic biases of his alliance's theory, taking into account the historical background of its production and new research on kinship in its relation to gender.